

تلقى ابن سینا از معنای سلبی صفات واجب تعالی در مقایسه با اریوگنا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۲۹

حسن عباسی حسین آبادی^۱
مستانه کاکایی^۲

چکیده

از نظر آریوگنا اسناد صفات به خداوند به معنایی که برای مخلوقات به کار می‌رود نادرست است، اما اسناد آنها به خداوند به معنایی فراتر از آنچه برای مخلوقات به کار می‌رود بدون اشکال است، زیرا خداوند از سویی علت مخلوقات است و صفات مخلوقات در نهایت از سوی خداوند است، و از سوی دیگر نسبت به آنها تعالی دارد. از آنجا که آریوگنا صفات را توأمان از خداوند سلب و اثبات می‌کند می‌توان نظریه او را نظریه سلبی-ایجابی دانست که سلب صفات در آن به دلیل برتری خداوند نسبت به مخلوقات است. نظریه ابن سینا نیز درباره صفات خداوند نظریه سلبی-ایجابی است. البته نگاه ابن سینا به سلب و ایجاب صفات متفاوت است. او معتقد است که خداوند واجد صفت وجود و جوب است و بقیه صفات خداوند به سلب یا اضافه باز می‌گردد. از نظر ابن سینا سلبی یا ایجابی بودن ظاهری صفات مهم نیست و تحلیل نشان می‌دهد که یک صفت سلبی ظاهری می‌تواند در واقع ایجابی باشد یا بالعکس. این تحقیق نشان می‌دهد که دیدگاه آریوگنا تعارضی با بیان ناپذیری خداوند ندارد، اما دیدگاه ابن سینا در تعارض با این مسئله است.

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، اریوگنا، صفات سلبی، بیان ناپذیری، صفات الهی

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).
(abasi.1374@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
(mastaneh.kakaay@gmail.com)

۱. مقدمه

شناخت بشری و مفاهیم آن، مبتنی بر زمینه‌های تجربی و محسوس، محدود به عالمی است که در آن پدید آمده است. اگر آدمی بخواهد درباره موجودی به کلی متفاوت از این موجودات شناختی پیدا کند، از چه طریقی می‌تواند استفاده کند که دچار تناقض‌گویی نشود؟ از سوی دیگر، اگر آدمی بخواهد ویژگی‌های موجودی به کلی دیگر را به معنای متعالی بیان کند، زبانی دیگر جز زبان بشری در اختیار ندارد. حاصل این دیدگاه جز سلب و سکوت چه خواهد شد؟ بر این اساس در طول تاریخ برای سخن گفتن از خداوند طرقی و رهیافت‌هایی توسط اندیشمندان و متکلمان شکل گرفته است که یکی از آنها رهیافت سلبی^۱ است. برخی به طریقه سلبی به معنای سلب و سکوت درباره خداوند قائل شدند، و برخی این طریقه را سبب بی‌اعتمادی به قوای عقل بشری برای شناخت خداوند دانستند و به طریقه سلبی-ایجابی به بررسی صفات خداوند پرداختند.

ابن‌سینا و اریوگنا برای بیان و اثبات صفات خداوند طرق متفاوتی ارائه کردند و نهایتاً به طریقه سلبی-ایجابی قائل شدند. اریوگنا بر میراث پیشینیان مانند آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م.) و دیونسوس آریوباگی در اواخر قرن پنجم و نیمه نخست قرن ششم میلادی نشسته است. دیونسوس برای سخن گفتن از خداوند راه‌هایی مطرح کرد که می‌توان آنها را به طور کلی به دو دسته رهیافت ایجابی و رهیافت سلبی تقسیم کرد. رهیافت سلبی خود به دسته‌های فرعی‌تر تقسیم می‌شود که در این نوشتار آن را در سه دسته آورده‌ایم: (۱) رهیافت سلبی به معنای سلب و سکوت؛ (۲) رهیافت سلبی به معنای تفضیلی؛ (۳) رهیافت سلبی به صورت سلبی-ایجابی.

در اندیشه اسلامی نیز سخن از صفات سلبی و ایجابی در میان متکلمان اشاعره و معتزله مطرح بوده است. اما رویکرد ابن‌سینا به صفات سلبی و ایجابی بنا بر فلسفه و مبانی خاص خودش بوده است. حال پرسش این است که طریقه سلبی نزد ابن‌سینا و اریوگنا به چه معناهایی به کار رفته است، چه اشتراکات و تفاوت‌هایی دارند، و نسبت آنها با بیان‌پذیری و بیان‌ناپذیری خداوند چگونه است؟ آیا دستاورد آن برای هر دو اندیشمند یکی بوده و هر دو به بیان‌پذیری خداوند رسیده‌اند یا خیر؟

۲. سلب و سکوت

سلب و سکوت درباره بیان‌ناپذیری خداوند است و پیشینه آن به افلاطون (۴۲۷-۳۴۸ ق.م.) برمی‌گردد. او در رساله‌های جمهوری، مهمانی، و پارمنیدس از این طریقه برای بیان‌ناپذیری خیر، زیبایی، و مثال خیر بهره می‌گیرد. پس از او، فیلون اسکندرنی^۲ (۲۵ ق.م. - ۴۰ م.) و افلوپین (۲۰۵-۲۷۰ م) با تأثیر از افلاطون، این طریقه را به کار گرفتند (Quinn 1996, 23). افلوپین در انشادهای زبان را برای توصیف خیر نامناسب دانست و معتقد بود ویژگی ناگفتنی «واحد» زبان را آشفته می‌کند. «او» بی‌نام است و ما را به سکوت و خاموشی وامی‌دارد (افلوپین ۱۳۶۶، ۱۰۸۲). پس از افلوپین اندیشمندان مسیحی از طریق سلبی به معنای سلب و سکوت گذر کردند و راه‌های دیگری برای سخن گفتن از خداوند در پیش گرفتند. یکی از این اندیشمندان دیونسیوس بود که سه طریقه برای این امر مطرح کرد: سلبی، ایجابی، تفضیلی.

۳. سلبی به معنای تفضیلی

بنا بر طریق سلب و سکوت، می‌توان پرسید اگر خدا هیچ یک از صفات را ندارد، آیا صفت متضاد آن را داراست؟ یعنی این که خدا خیر نیست، شر است؟ آیا وجود نیست، عدم است؟ کسانی که قائل به طریقه سلبی به معنای تفضیلی هستند می‌گویند اگر خدا وجود نیست، عدم نیز نیست. او برتر از این مفاهیم است. چنین طریقی را تفضیلی نامیدند و آغازگر آن در کلام مسیحی دیونسیوس بود. او عقیده داشت در این مرحله با نفی تمام مفاهیم از خدا می‌توان به او نزدیک شد (ایلخانی ۱۳۸۲، ۷۴).

۴. طریقه سلبی-ایجابی

طریقه سلبی-ایجابی، علاوه بر سلب، نوعی ایجاب نیز در خود دارد و بر این اساس می‌توان به شناختی از خداوند و صفاتش دست یافت. برداشت‌های متفاوتی از این طریقه در میان اندیشمندان وجود دارد که به شرح زیرند.

۴-۱. سلب هر گونه صفت در معنای محدود بشری و اثبات آن در معنای بسیار فراتر از مخلوقات

نماینده این نظر آریوگنا^۳ است. پس از دیونسیوس، آریوگنا به تبعیت از او دو روش سلبی یا انکار و روش ایجابی^۴ را برگزید. آریوگنا این روش‌ها را به شکل دیالکتیکی به کار گرفت که تقریر آن در ادامه می‌آید.

آریوگنا طریقه ایجابی را با مفهوم سلبی پذیرفت و گرایش بسیاری به پیوند این دو طریقه داشت. به نظر او، این دو طریقه ایجاب و سلب مکمل یکدیگرند. صفتی که به طور ایجابی بر خداوند اطلاق می‌شود، به روش سلبی معنای دقیق‌تری پیدا می‌کند و با وضوح بیشتری فهمیده می‌شود. سلبی برای آریوگنا، به معنای تعالی و برتری خداوند بود، و معنای ایجابی برای او این بود که خداوند به عنوان علت مخلوقات صفاتی داراست که مخلوقات دارند، هرچند این صفات برای خداوند بسیار فراتر از صفاتی است که مخلوقات دارند. او فرا-حکمت است، حکمت او بیشتر از هر حکمتی است. «فرا» به معنای سلبی نیست، سلب هر گونه حکمت از خداوند نیست، بلکه فرارفتن از حکمت بشری است (Copleston 1985, 118).

۴-۲. بازگشت صفات به سلب و اضافه

نماینده این دیدگاه ابن‌سینا است. او در باب ذات و صفات الهی، صفات واجب تعالی جز صفت وجود را به سلب‌ها یا اضافه باز می‌گرداند. ابن‌سینا صفات خداوند را از اموری مانند ترکیب، کثرت، دگرگونی و نقص و کاستی تجرید و تنزیه می‌کند و پس از منزّه دانستن صفات الهی از این گونه امور و سلب نواقص امکانی، آنها را به واجب تعالی نسبت می‌دهد. در الهیات شفا، ابن‌سینا درباره بازگشت صفات به سلب و اضافه می‌گوید:

اولین صفت واجب‌الوجود این است که او موجود است. علاوه بر آن، در سایر صفات، مقصود در بعضی از آنها همین وجود همراه با اضافه‌ای است و مقصود در بعضی دیگر همین وجود همراه با سلبی است. و هیچ یک از این صفات اصلاً موجب کثرت و مغایرتی در ذات او نمی‌شوند.^۵ (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۳۹۴)

به نظر ابن‌سینا، اولین صفت واجب تعالی این است که او موجود است. او می‌گوید صفت

تلقى ابن سینا از معنای سلبی صفات واجب تعالی در مقایسه با اریوگنا ۱۱۳

واجب الوجود همان «موجود بودن» و «انیت داشتن» است (ابن سینا ۱۴۱۸، ۳۹۴؛ ۱۳۷۱-۳۰۰-۳۰۱).

در ادامه می‌گویند صفاتی مانند جوهر دانستن واجب الوجود با سلب آمیخته‌اند، زیرا وجود یعنی بودن در موضوع از خداوند سلب می‌شود. و مراد از صفت واحد و یگانگی برای واجب الوجود سلب شریک از واحد است. و مراد از عقل و عاقل و معقول این است که جواز آمیختگی با ماده و علایقش همراه با اعتبار اضافه‌ای از او سلب می‌شود. هر موجود مجردی به خودش علم دارد و به معلول خود نیز آگاه است و از نسبت ذات او با معلوم، خواه ذات او باشد یا معلول‌های او، کثرتی بر آن عارض نمی‌شود. حال همین علم برای پیدایش موجودات کفایت می‌کند و نیازی به سایر مبادی مانند قوه شوقیه نیست، یعنی شوق و اراده متجددی که منبث از آن است و موجب تحریک قوه متحرکه و... می‌شود.

واجب الوجود اول است به این معناست که جز اضافه این وجود با کل عالم نیست. و همین طور او خیر است یعنی چیزی جز بری بودن این وجود از آمیختگی با چیزی که قوه و نقص است نیست، و این سلبی است و مقصود او جز مبدأ بودن او برای کل کمال و کل نظام نیست و این اضافه‌ای است (ابن سینا ۱۴۱۸، ۳۹۴-۳۹۵). اوصاف اضافی وجود خداوند را در اضافه او با دیگر موجودات ملاحظه می‌کند. این اوصاف در ارجاع به وجود واجب، مانند اوصاف سلبی، با هم مشترک‌اند و هر یک با اضافه مشخصی از بقیه اوصاف متمایز می‌شوند، مانند اول، قادر و غیره. ابن سینا از صفاتی سخن می‌گوید که در واقع صفات عدم هستند، مانند صفت بی‌جان که از صفت حیات انتزاع شده است. از این رو واجب تعالی دارای صفات عدمی نیز هست، یعنی از ذات او عدم امری انتزاع می‌شود، مثل وحدت یعنی موجودی که شریک ندارد (ابن سینا ۱۳۷۹، ۲۲۷). صفات سلبی زائد بر ذات و عارض بر ذات‌اند، چون در صفات سلبی از ذات تام سلب کاستی می‌شود و منشأ سلب وجوب وجودی است که از هر کاستی مبراست و مقصود از صفت سلبی که می‌گویند متأخر و عارض بر ذات است همین سلب نقص است (ذبیحی ۱۳۸۹، ۳۸۶).

۳-۴. صفات اضافی

صفات اضافی به نظر ابن سینا چگونه است؟ رابطه آنها با ذات واجب چگونه است؟ ابن سینا در تعلیقات و اشارات (ابن سینا ۱۳۷۵، ۳: ۳۱۱-۳۱۶) به تقسیم صفات می‌پردازد. در

تعلیقات ابتدا صفات را به چهار دسته تقسیم می‌کند و سپس بیان می‌کند واجب تعالی به کدام قسم این صفات متصف می‌شود: (۱) صفات ذاتی، مانند صفات حیات و جسم برای انسان (ابن سینا ۱۳۷۹، ۲۲۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۱۲)؛ (۲) صفات عرضی، مانند توصیف شیء به سفیدی؛ (۳) صفات حقیقی ذات اضافه، مانند توصیف انسان به عالم بودن؛ (۴) اضافی محض، مانند آب و یمین (او تفاوت این قسم را با صفات عرضی بیان نمی‌کند)؛ (۵) در آخر نیز صفات عدمی را ذکر می‌کند، مانند صفت بی‌جان که از صفت حیات انتزاع شده است (ابن سینا ۱۳۷۹، ۲۲۷).

۴-۳-۱. صفات حقیقی ذات اضافه

ابن سینا در تعلیقات این قسم را بر دو نوع می‌داند:

الف. صفاتی که ذاتی شیء نیستند و موصوف برای اتصاف به صفت باید به شیئی مستقل از ذات خود اضافه شود، مانند توصیف انسان به عالم بودن. تفاوت این قسم با صفات عرضی در این است که در صفات عرضی لازم نیست موصوف به شیء خارجی اضافه‌ای پیدا کند، اما در صفات اضافی اضافه شدن به شیء خارجی لازم است (ابن سینا ۱۳۷۹، ۱۸۷). این صفات زائد و عارض بر ذات‌اند. برای مثال، صفاتی مانند خالقیت، رازقیت و... متأخر از ذات‌اند. آنگاه که خداوند موجود ممکن را می‌آفریند میان موجود ممکن و خداوند رابطه اضافه‌ای در خارج پدید می‌آید و منشأ این اضافه ذات واجب‌الوجود است، زیرا ذات واجب توانایی ایجاد را دارد و این توانایی پیش از پدید آمدن رابطه اضافی بین خالق و مخلوق تحقق دارد، در حالی که رابطه اضافی پس از وجود گرفتن شیء ممکن و تعقل او از رابطه میان خالق و مخلوق انتزاع می‌شود و انتزاع خالقیت متأخر از ذات است و مقصود از صفت اضافی همان اضافه حقیقی است، نه آن حیث توانایی که در حقیقت قدرت الهی است و عین ذات است. اضافه حقیقی زائد و خارج از ذات است، چون اضافه امری است وابسته به طرفین (ابن سینا ۱۴۱۸، ۳۴۴).

ب. صفاتی که ذاتی شیء نیستند، بلکه موصوف برای اتصاف به آنها به شیء مستقل از ذات خود نیاز ندارد، مثل سفیدی برای جسم (ابن سینا ۱۳۷۹، ۲۲۶).

۴-۳-۲. صفات اضافی محض

این صفات مانند صفات اضافی نیستند، بلکه عین اضافه‌اند، مانند «ابوت» که همان نسبت متکرر میان دو شیء (پدر و پسر) است (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳: ۳۱۲-۳۱۳). «پدر بودن» نفس اضافه است، نه هیئتی که اضافه عارض بر آن شود. صفت «راست بودن» هم به همین منوال است و این دو صفت نفس اضافه‌اند. (ابن‌سینا ۱۳۷۹، ۲۲۶). صفات اضافه^۱ محضه^۲ مثل رازقیت و قادریت همواره از مرتبه ذات متأخر هستند، زیرا برای انتزاع خالقیت به خالق و مضاف‌الیه نیاز است. با اینکه این صفات زائد بر ذات هستند، اما سبب تکثر در ذات نمی‌شوند و به وحدت و بساطت واجب‌الوجود آسیب نمی‌رسانند. و چون تعدد اضافات با توجه به این که ما موجودات زمانی هستیم رخ می‌دهد، در محضر خداوند که همه یک جا هستند، حضور و غیبت در ذات واجب تعالی معنا ندارد (ذبیحی ۱۳۸۹، ۳۸۶).

به طور کلی می‌توان گفت صفات یا ذاتی شیء هستند یا ذاتی شیء نیستند. وصف حیوان و جسم برای انسان نمونه‌هایی از صفات ذاتی هستند. صفاتی که ذاتی شیء نباشند یا عرضی هستند، مانند توصیف شیء به سفیدی، یا عین اضافه هستند، یا عین اضافه نیستند. صفتی که عین اضافه نیست، یا موصوف برای اتصاف به صفت به شیئی مستقل از خود در خارج اضافه می‌شود، مانند توصیف انسان به این که عالم است، یا به شیء خارجی اضافه نمی‌شود.

صفات خداوند خواه صفات ثبوتی حقیقی محض، مانند حیات، و خواه صفات حقیقی ذات اضافه، مانند علم و قدرت، عین ذات هستند؛ و صفات اضافه محضه صفات عین ذات نیستند و خارج از ذات‌اند و کمالی برای واجب تعالی نیستند و موجب نقصان ذات نمی‌گردند (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲۱۰) و منشأ امکان همان وجوب وجود است که عین ذات است. عبارت ابن‌سینا درباره عینی بودن برخی از صفات حقیقی و تابعیت صفات اضافی چنین است: «و بان أنّ قدرته و حیاته و علمه واحد؛ و اذا كانت له اضافات الی الموجودات الکائنه عنه فلیست مقومه لذاته، بل تابعه له» (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۳۳).

او در تعلیقات توضیح می‌دهد که واجب تعالی صفت ذاتی ندارد، به این معنا که در ذات واجب و جزء ذات او باشد، اما صفاتی ذاتی به معنای لازم ذات دارد. همچنین واجب صفات عرضی مانند اتصاف شیء به سفیدی را ندارد، ولی متصف به صفت ذاتی است،

چون موجودات همه از اویند و او با همه موجودات یا متقدم بر آنهاست. معیت واجب با مخلوقات همان اضافه واجب به مخلوقات است، و تقدم او بر موجودات همان علیت او نسبت به موجودات است. این معیت‌ها و تقدم‌ها همگی اضافی‌اند. واجب تعالی صفات عدمی نیز دارد. البته صفات عدمی صفت نیستند، مانند وحدت که معنای آن شریک یا جزء نداشتن است؛ یا این که خداوند ازلی است، یعنی ابتدایی برای وجودش نیست و حدوث و زمان داشتن از او سلب می‌شود؛ و از ناحیه صفات اضافی و سلبی هیچ تکثیری به ذات واجب راه پیدا نمی‌کند، چون اضافه معنایی عقلی است و سلب هم اثبات چیزی برای واجب نیست، بلکه اموری را از او سلب می‌کند (ابن سینا ۱۳۷۹، ۱۸۸).

۵. ارزیابی تحلیلی نظریات طریقه سلبی-ایجابی

نظریه‌های ابن سینا و اریوگنا درباره طریقه سلبی-ایجابی را در دو زمینه تحلیل خواهیم کرد: از حیث رویکرد دیالکتیکی اریوگنا و نگاه ابن سینا به صفات با این رویکرد؛ از حیث تأکید اهمیت وجوب وجود که در فلسفه ابن سینا اهمیت دارد.

۵-۱. تحلیل رویکرد دیالکتیکی طریقه سلبی-ایجابی

تلقی اریوگنا از رهیافت سلبی تفضیلی است، و معنای تفضیلی را در سنتزی به دست می‌آورد که از آن به «دیالکتیک» تعبیر شده است. با تبیین تلقی اریوگنا، آن را در اندیشه ابن سینا نیز تحلیل می‌کنیم.

۵-۱-۱. رویکرد دیالکتیکی اریوگنا در رهیافت سلبی

اریوگنا سلب هر گونه صفت در معنای محدود بشری و اثبات آن در معنای بسیار فراتر از مخلوقات را مطرح کرد. سلبی برای او تفضیلی است، به معنای تعالی و برتری خداوند، و معنای ایجابی برای او این است که خداوند به عنوان علت مخلوقات صفاتی را دارد که مخلوقات دارند؛ اما این صفات برای خداوند بسیار فراتر از صفاتی است که مخلوقات دارند. بدین صورت طریقه‌های سلبی و ایجابی را در سنتزی گرد می‌آورد. طریقه سلبی او سلب هر گونه صفت در معنای محدود بشری است و اثبات آن در معنای بسیار فراتر از مخلوقات است. طریقه سلبی و ایجابی او با بیان ناپذیری خداوند تعارض ندارد.

اریوگنا می‌خواهد در یک دیالکتیک نشان دهد که کاربرد روش دیالکتیکی او با خصوصیات غیرقابل درک الوهیت در آموزه بیان‌ناپذیری تناقض ندارد و به این دلیل است که روش سلبی برای او بنیادی است. روش سخن گفتن از خدا در اریوگنا به مانند آگوستین همراه با دیالکتیک است. وقتی می‌گوییم خدا خیر است، حتی نمی‌دانیم خیر بدون کیفیت چگونه است. این دقیقاً طبیعت اندیشه دیالکتیکی است. او زمانی که اصطلاحات سلبی و ایجابی درباره خداوند را به کار می‌برد، طبیعت دیالکتیکی حقیقت خود وحی را منعکس می‌کند. این نوع توجیه در اریوگنا به صورت گسترده وجود دارد. بدین معنا او صفات و عبارتی را درباره خداوند به کار می‌برد که وجه دیالکتیکی دارند، مانند خدا خالق نامخلوق است، او صورت بی صورت است، او همه جا هست و هیچ جا نیست، نامتحرک اما فعال است، او پنهان است و در عین حال که ناشناختنی است کشف می‌شود (Caarbine 1995, 269).

زمانی که گفته می‌شود خالق نامخلوق، منظور این است که خداوند علت نخستین همه علل است و ناشناختنی، غیرنامیدنی، و بیان‌ناپذیر است. اصطلاح «نامخلوق» برای فهم دیالکتیکی واقعیت راهی باز می‌کند: خدا می‌تواند به عنوان خالق شناخته شود، اما به عنوان نامخلوق ناشناختنی بماند، حتی برای خود خدا (Carabine 2000, 45). هیچ چیزی درباره جنبه نامخلوق طبیعت خدا نمی‌توان اندیشید و گفت. بنابراین کل الهیات باید با تجلی خدا در انسان آغاز شود. خداوند به واسطه کلمه‌اش خود را برای خویش و مخلوقات بیان می‌کند (مارنبن ۱۳۹۳، ۱۹۸).

اریوگنا بدین صورت طریقه سلبی و ایجابی را در سنتزی برای صفات خداوند جمع می‌کند که ما این سنتز را «تفضیلی» می‌نامیم. بر این اساس برای سخن گفتن از خداوند سه راه وجود دارد: راه سلبی، راه ایجابی، راه تفضیلی.

آیا سلب و ایجاب با هم متضاد هستند؟ برای پاسخ به این پرسش و روشن‌تر شدن روند دیالکتیکی و گذار از ایجاب به سلب، صفات مختلفی را مد نظر قرار می‌دهیم.

الف. در بیان صفت حقیقت برای خداوند. به نظر می‌رسد در این که به طور ایجابی بگوییم «خدا حقیقت است» و به صورت سلبی بگوییم «خدا حقیقت نیست» نوعی تناقض وجود دارد. اما با بررسی دقیق‌تر آشکار می‌شود هیچ تناقضی در کار نیست.

این که ما می‌گوییم «خدا حقیقت است» به طور خاص و مشخص تصدیق نمی‌کنیم که جوهر الهی حقیقت است، بلکه خداوند به وسیله انتقال معنایی از مخلوق به خالق چنین نامیده می‌شود؛ زیرا وجود ذات الهی از هر معنای خاصی پاک شده است و این اسامی ذات الهی را می‌پوشانند. (Eriugena 1968, 81-83)

در واقع صفات ایجابی در معنای متعارف و معمول بر خداوند اطلاق نمی‌شوند و اطلاق همین صفات بر خداوند به صورت استعاری^۷ و مجازی است که در معنا نیز سلبی است. بر این اساس، همه آن صفاتی که به طور خاص بر طبیعت اشیاء مخلوق حمل می‌شود، به طور استعاری در مورد خالقشان به کار می‌روند. از سوی دیگر، وقتی می‌گوییم «او حقیقت نیست»، یعنی طبیعت الهی درک‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر است. کسی انکار نمی‌کند که حقیقت نیست، بلکه منکر این می‌شویم که به طور خاص حقیقت باشد یا حقیقت نامیده شود (Eriugena 1968, 81-83). «خدا حقیقت نیست»، چون حقیقت متضاد با کذب و دروغ است، پس خداوند دقیقاً به این معنا حقیقت نیست که متضاد دروغ و غلط باشد. او فراتر از حقیقت است. این دلیل را می‌توان در همه اسماء الهی به کار برد. همین طور خدا به معنای خاص ابدی نیست، بلکه به این معنا ابدی است که فراتر از ابدی است؛ ابدی در مقابل زمانی است.

ب. در بیان صفت «حکمت» برای خداوند. اریوگنا حکمت را مثال می‌آورد و حکمت را به طریق ایجابی به خداوند نسبت می‌دهد و به طریقی سلبی نیز از او سلب می‌کند. این دو طریقه با هم تناقض ندارند. زیرا سلب حکمت از خداوند، سلب حکمت بشری از خداوند است، و در اسناد حکمت به خداوند، فرا-حکمت بر او اطلاق می‌شود. «فرا» سلب هر گونه حکمت از خدا نیست، بلکه فرارفتن از حکمت تجربی بشری از خداوند است (Copleston 1985, 118). مثلاً یک بار در ایجاب می‌گوییم «او حکمت است»، در حالی که بار دیگر در سلب آن را نمی‌پوشانیم و می‌گوییم «او حکمت نیست». صفات ایجابی نوعی پوشش و حجاب برای ذات الهی هستند. و سلب صفات از خداوند در واقع نوعی پاک کردن ذات از صفات و حجاب و پوشش است. حکمت متضاد با جهل است. عاقل حکمت دارد و جاهل احمق است، و این معنای حکمت نیز بر خداوند اطلاق نمی‌شود. او فراتر از عاقل است، یعنی فراتر از حکمت است.

ج. در بیان این که «خدا ذات است»، هنگامی که می‌گوییم خدا «ذات» است، مقصود این است که او به طور استعاری «ذات» است و به طور خاص ذات نیست، بلکه «فراذات» است. و فراذات یعنی نفی ذات از او. کسی که می‌گوید «او فراذاتی است» انکار می‌کند که او ذات است (Eriugena 1968, 83).

د. در بیان این که او «خیر» نامیده می‌شود. اما خداوند دقیقاً «خیر» نیست. زیرا خیر بودن متضاد با شرارت است، بنابراین «او هست»، یعنی «او فراتر از خیر است». اما دقیقاً از خدا سخن نمی‌گوییم. هیچ موجودی بر حسب طبیعت خود «خیر» نیست، بلکه تا آنجا که از منبع خیر برین بهره‌مند بشود «خیر» است.

ه. در صفتی دیگر به هر چیزی که گفته می‌شود وجود دارد در خودش و فی نفسه وجود ندارد، بلکه به وسیله بهره‌مندی از این طبیعت وجود دارد (Eriugena 1968, 63). بنابراین «او هست» یعنی «او فراتر از هستی است».

و. به طور مشابه نیز «او فراتر از حی است»، زیرا حی در مقابل مرده است.

ز. در مورد «نور» نیز همین طور است، «نور» در مقابل تاریکی است (Eriugena 1968, 79). همه این معانی که ایجابی هستند الوهیت را می‌پوشانند. همین طور کسی که بطور ایجابی می‌گوید «آن، نامیده می‌شود این» نمی‌گوید «آن به طور خاص این است». دیگری در معنای سلبی می‌گوید «آن این نیست، اگرچه می‌تواند زین پس این نامیده شود» (Eriugena 1968, 81-83).

ذات، خیر، فضیلت، حقیقت، حکمت و صفاتی از این نوع، تنها به طور استعاری بر خداوند دلالت دارند، زیرا با عقل تنها می‌توان به علت بیان‌ناپذیر همه اشیاء، به عنوان متعالی از ذات، رسید. بدین معنا عقل بشری با اندیشیدن تنها می‌تواند به علت اشیاء پی ببرد، آن هم علتی که تنها به طور استعاری می‌توان صفاتی بر او اطلاق کرد و درحقیقت خداوند متعالی از ذات، حقیقت و حکمت است. بدین منظور به هیچ وجه به طور خاص آن طور که بر اشیاء و مخلوقات صفات اطلاق می‌گردد اسامی بر او اطلاق نمی‌شود و اطلاق به طور استعاری است (Eriugena 1968, 87). مثلاً «خیر» که به خالق اطلاق می‌شود، به طور معمول به مخلوق اطلاق می‌شود، بنابراین «خیر» مخلوق در نهایت در خالق ریشه دارد (Marenbon 1998, 130). مراد از فراداتی، فراتر از حقیقت، فراتر از

حکمت، و صفات مشابه آن تأکید بر جنبه سلبی معنای صفات است (Eriugena 1968, 83).

آن صفتی که در ظاهر ایجابی است، حمل ظاهر ایجابی آن بر خداوند به طور استعاری است، و معنای آن سلبی است. به این ترتیب به سنتز میان ایجاب و سلب می‌رسیم. مثلاً وقتی می‌گوییم «او فراذاتی است» می‌توان چیز دیگری فهمید، اما یک سلب از ذات است. وقتی می‌گوید «او فراذاتی است» آشکارا انکار می‌کند که او ذات است. بنابراین اگرچه سلبی است، اما به صورت سلبی بیان نشده است، با این همه معنای سلب در آن پنهان است و معنای پنهان را از عباراتی که آشکار هستند می‌فهمیم. در واقع این معانی در ظاهر سلبی نیستند، اما بیشتر به شاخه سلبی الهیات مربوط می‌شوند تا به شاخه ایجابی آن (Eriugena 1968, 83).

این مسئله را چنین بیان کنیم: این اسامی که بر خداوند اطلاق می‌شوند با اضافه سور «فرا-از» مانند فراذاتی، فرا-راز حقیقت، فرا-راز حکمت، و مانند اینها خودشان را در کامل‌ترین معنای دوشاخه مذکور الهیات درک می‌کنند. بدین منظور آنها دارای یک صورت و شکل ایجابی، اما معنای قوی سلبی هستند. با این توضیح، نتیجه می‌گیریم «او ذاتی است»، ایجابی است؛ «او ذاتی نیست»، سلبی است. «او فراذاتی است»، سنتز ایجاب و سلب است، زیرا در ظاهر آن بدون سلب است، اما در معنا کاملاً سلبی است. به این خاطر گفته می‌شود: «او فراذاتی است» یعنی آن چیزی که هست را بیان نمی‌کند، بلکه آن چیزی که نیست را بیان می‌کند. زیرا می‌گوید آن ذات نیست، بلکه بیشتر از ذات است. اما این که آنچه بیشتر از ذات است چیست، آشکار نیست. اریوگنا می‌گوید که خدا نه یکی از اشیاء است، بلکه او بیشتر از همه اشیائی است که هستند. اما آنچه او «هست» به هیچ وجه قابل تعریف نیست (Eriugena 1968, 85).

۵-۱-۲. نظر ابن سینا درباره روش دیالکتیکی

ابن سینا نیز در برخی صفات این گونه می‌اندیشید، یعنی صفتی می‌تواند هم درباره مخلوقات به کار رود هم درباره خداوند، اما برای مخلوقات به صورت وجودی و انضمامی است و برای خداوند به طریق سلبی و متعالی. صفت وحدت و یگانگی مثالی برای این تلقی است. صفت واحد برای مخلوقات صفت وجودی است (یا ایجابی) و همراه با اتصال

و اجتماع است. اما این صفت برای اطلاق به خداوند صرفاً سلبی است، یعنی سلب اجزاء و تقسیم‌پذیری و نفی شریک داشتن است.^۸ در واقع صفت واحد برای خداوند واحد من جمیع الجهات است. از یک سو با سلب اجزاء و انقسام‌پذیری دربارهٔ واحد بودن خداوند سخن می‌گویند و از سوی دیگر با تکیه بر منحصر بودن حقیقت واجب به شریک نداشتن او و نیز واحد بودنش می‌رسد.

بنابراین خداوند از هر جهتی واحد است. از جهت انقسام‌ناپذیری، واجب‌الوجود به اجزاء بالفعل و اجزاء بالقوه و وهمی و عقلی انقسام نمی‌یابد که ذات او از معانی عقلیه متفاوتی مرکب باشد. از جهت شریک نداشتن نیز او در وجود خود به هیچ وجه شریکی ندارد و واحد است (ابن سینا ۱۴۱۸، ۴۰۱) و شریک نداشتن به منحصر به فرد بودن حقیقت واجب‌الوجود نظر دارد. به علاوه، واحد از آن جهت که واجب‌الوجود است ذات و حقیقتی است که یا به خاطر ذات و حقیقتش یا به خاطر علتی در واجب‌الوجود منحصر به فرد است، اما شق دوم باطل است، چون اگر چنین باشد وجود واجب نیازمند دیگری خواهد بود و واجب‌الوجود نخواهد بود. پس حقیقت واجب‌الوجود فقط از آن یک واجب‌الوجود است و هر چیزی که دارای وجودی جز حقیقت خودش نیست و به علتی خارج از خود متوقف نیست چگونه می‌تواند از مثل خودش متمایز باشد؟ بنابراین واجب‌الوجود دارای شریکی در وجود حقیقی خود نیست و همتایی ندارد (ابن سینا ۱۴۱۸، ۳۷۴).

واجب‌الوجود واحد است، زیرا وجودی تام است و فاقد چیزی نیست که انتظار آن را داشته باشد و به وسیله آن به تمامیت برسد. بنابراین واجب‌الوجود واحد نیست، مگر به نحو سلبی. واحد بودن او نیز مانند واحد بودن اجسام نیست که به خاطر اتصالی یا اجتماعی غیر از اینها وحدتی می‌یابند و دارای معنای وجودی است و بر ذات عارض می‌شود^۹ (ابن سینا ۱۴۱۸، ۴۰۱). بنابراین ابن سینا با سلب این نقص‌ها آن را خالص می‌گرداند و به خداوند نسبت می‌دهد.

ابن سینا به صفات به چهار گونه می‌نگرد: (۱) گاهی ظاهری ایجابی دارند و معنای سلبی؛ (۲) گاهی ظاهری ایجابی و معنای ایجابی دارند؛ (۳) گاهی نیز الفاظ سلبی هستند و معنای ایجابی دارند؛ (۴) گاهی نیز صفات هم اضافی و هم سلبی هستند. در واقع نگاه ابن سینا جامع‌تر از نگاه اریوگنا است.

(۱) **ظاهر ایجابی و معنای سلبی:** ابن سینا در مقابل امور وجودی ناقص که از لوازم صفات اند از مفاهیمی سخن می گوید که دارای لفظی ایجابی و معنایی سلبی هستند، مثل «وحدت» که به معنای شریک نداشتن و نیز به معنای جزء نداشتن است. در اینجا او با اریوگنا همراه است. هر گاه می گوئیم «ازلی» مراد این است که برای وجودش اولی نیست، پس از او حدوث یا وجود متعلق به زمان را سلب می کنیم. «فرد» نیز عددی است که قابل انقسام به عدد دو نیست. «وحدت» و «فرد» و «ازلی» اگرچه الفاظی ایجابی هستند، اما دارای معنایی سلبی اند. بنابراین برای برخی صفات سلبی مانند وحدت و ازلیت لفظی ایجابی به کار می رود.

(۲) **ظاهر ایجابی و معنای ایجابی:** گاهی نیز الفاظ ایجابی معنای ایجابی دارند، مانند زوج. «زوج» عددی است که بر عدد دو قابل انقسام است و دارای لفظ و معنای ایجابی است.

(۳) **ظاهر سلبی و معنای ایجابی:** گاهی الفاظ سلبی اند و معنای ایجابی دارند، مانند «لایتغیر» و «غیرقابل» که بیانگر ثابت بودن و فعلیت است (ابن سینا ۱۳۷۹، ۲۲۶).

(۴) **صفات سلبی و اضافی:** ابن سینا ضمن یک مثال از نوع چهارم صفات، یعنی صفاتی که هم اضافی و هم سلبی هستند، سخن می گوید: «غنی و فقیر» و صفت «اراده» و «جود». «غنی» جز اضافه صاحب مال به مالش نیست و صفتی موجود در ذات صاحب مال نیست. «فقیر» نیز معنای عدمی دارد و معنای آن این است که صاحب مال نیست. این دو صفت وجودی در ذات صاحبشان ندارند و اشتراک هر دو در این است که ذات موصوف واجد آنها نیست، زیرا صفت «غنی» صفتی اضافی و صفت فقر مفهومی عدمی است و ذات مقدم بر آنها و منشأ آنهاست و هیچ یک در ذات مصداق وجودی تحقق ندارند. از این رو صفات وجودی نیستند (ابن سینا ۱۳۷۹، ۲۲۷). صفت «مرید بودن» نیز همان علم واجب الوجود است که علت ایجاد موجودات است. ابن سینا برای بازگشت اراده به علم در خداوند از تحلیل اراده انسانی کمک می گیرد و با سلب محدودیتها و کاستی های اراده بشری از واجب به درک معنای اراده در واجب الوجود نزدیک می شود. لذا این معنای اراده مرکب از اضافه و سلبی است، زیرا در نسبت با موجودات و علت ایجادی بودن، اراده صفتی اضافی است، و در نسبت با اراده انسانی و سلب کاستی های آن از واجب، اراده صفتی

سلبی است. درباره «جود» نیز چنین است. شیء نسبتی با قابل دارد که با آن کامل می‌شود، این نسبت «خیر» است؛ و نسبتی با فاعلی دارد که از آن صادر می‌شود. اگر نسبت آن شیء با فاعل چنان باشد که موجب نشود فاعل از این شیء منفعل شود، این شیء نسبت به فاعل «جود» است. در واقع «جود» افاده کمالی به جوهر یا احوال غیر است که افاده‌کننده از هر جهت از آن بی‌نیاز است و بدون این که در ازای آن افاده کمال به هیچ وجه عوضی در کار باشد (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۲۲۸-۲۲۹). بنابراین «جواد بودن» را از حیث همین اضافه همراه با سلب مورد نظر قرار داده است، یعنی با افاده کمال به غیر و به این دلیل که دارای عوضی نیست که به ذات خودش برگردد.

بر این اساس، دسته‌ای از اوصاف هم سلبی و هم اضافی‌اند، یعنی در این اوصاف هم نقص مربوط به موجودات ممکن از واجب سلب می‌شود و هم اضافه با عالم برای او لحاظ می‌شود، از جمله این صفات عالم، مرید، و جواد است. پس صفات واجب‌الوجود اگر بذاته باشد لوازم ذات اوست، و تکثیری در ذات او ایجاد نمی‌کند؛ و اگر از خارج عارض بر او شده باشد، یا معنی اضافی است یا معنی عدمی (ابن‌سینا ۱۳۷۹، ۲۲۷). اوصاف سلبی از حیث وجودی بودن با هم مشترک هستند و در سلب‌های گوناگون با هم اختلاف دارند، مانند وحدت، بساطت و سرمدیت.

ابن‌سینا صفات الهی را به سلب و اضافه برمی‌گرداند، در حالی که برای اریوگنا اضافه مطرح نیست. ابن‌سینا صفات خداوند را از اموری مانند ترکیب، کثرت، دگرگونی و نقص و کاستی تجرید و تنزیه می‌نماید، و پس از منزّه دانستن صفات الهی از این گونه امور و سلب نواقص امکانی، آنها را به واجب تعالی نسبت می‌دهد. و این کار را از طریق بازگشت صفات به سلب و اضافه انجام می‌دهد (ابن‌سینا ۱۳۷۹، ۲۲۷).

اینک همین بحث را از منظری دیگر یعنی «بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری» مطرح می‌کنیم. گفتیم اریوگنا در طریقه سلبی-ایجابی به تنزیه و تعالی خداوند نظر دارد، یعنی مفهوم ایجابی به مفهومی متعالی از خداوند اشاره دارد که در مقایسه با مخلوقات متعالی است و با ایجاب آن صفتی فراتر از صفت مخلوقات بر او اطلاق می‌شود. طریقه سلبی او نیز به این معناست که با سلب هر صفتی از خداوند، صفت در معنای بشری آن از خداوند سلب می‌شود. در واقع می‌توان گفت طریقه سلبی سلب هر گونه صفت محدود بشری از خداوند است و

اثبات آن در معنایی بسیار فراتر از مخلوقات. چنین است که طریقه سلبی و ایجابی او با بیان ناپذیری و تعالی خداوند تعارض ندارد.

ابن سینا با تنزیه صفات خاص مخلوقات برای خداوند با اریوگنا موافق است، یعنی از طریق سلبی نواقص را از ذات واجب می‌زداید. در واقع از یک سو سلب نقصی به معنای اثبات آن در معنای تفضیلی برای خداوند است. مثلاً برخی از صفات مانند وحدانیت که به نحو سلبی (تفضیلی) بیان می‌شود، تفضیلی آنها به این معناست که صفاتی که بر مخلوقات اطلاق می‌شود حمل آن صفات در معنایی برتر و متعالی‌تر بر خداوند مراد است و با بیان ناپذیری خدا سازگار نیست. در بعضی صفات نیز مانند «فوق تام» صفتی تفضیلی برای خداوند در نظر می‌گیرد که معنای ایجابی و نیز صورت ایجابی دارد. واجب‌الوجود «فوق تام» است، چون واجب‌الوجود صرفاً وجود خود و همه کمالات وجودی خود را دارا نیست، بلکه سایر موجودات هم از طفیل وجود او به وجود آمده‌اند و متعلق به او هستند و فیضان وجودی اویند (ابن سینا ۱۴۱۸، ۳۸۰).

«فوق» با «فرا» که اریوگنا آورده است از حیث معنایی متفاوت است. مراد از «فرا» در توصیف صفات، مثلاً «فراذات» نزد اریوگنا معنای سلبی است؛ آنچه هست را بیان نمی‌کند، بلکه بیانگر آن چیزی است که «نیست». اما در ابن سینا «فوق» ناظر بر امری وجودی است؛ ناظر بر علت وجودی بودن برای همه کمالات موجودات مخلوق است. بر این اساس، «فوق» برای ابن سینا صورتی ایجابی و معنایی ایجابی و در عین حال تفضیلی دارد و می‌توان گفت رویکرد تفضیلی در ابن سینا در بعضی صفات سلبی و در بعضی صفات ایجابی است. در صفت واحد بودن واجب‌الوجود، رویکرد سلبی تفضیلی است؛ با سلب به ایجاب در مرحله بالاتر در خداوند می‌رسد. اما در صفت فوق تام بودن، نگاهی ایجابی به تفضیل دارد؛ نگاهی وجودی و علی که اثبات صفاتی برتر از صفات دیگر موجودات است و برای آنها علت وجودی است.

این نگاه تفضیلی ابن سینا به صفات نیز در کنار تمام تقسیماتی که برای صفات ارائه کرده همگی دلیل بر تلاش ابن سینا برای سخن گفتن از خداوند است.

بنابراین تفسیر این اندیشمندان از طریقه سلبی-ایجابی در عین تفاوت بسیار به هم نزدیک است. نظریه اریوگنا پیشرفته‌تر از نظریه سلبی افلوپین (سلب-سکوت) است که به

بیان‌ناپذیری اوصاف الهی منجر می‌شود. نظریه اریوگنا به تعالی صفات در خداوند منجر می‌شود. در واقع با آموزه بیان‌ناپذیری خداوند تناقضی ندارد، چون صفات در معنای متعارف و معمول بر خداوند اطلاق نمی‌شود، بلکه در معنای مجازی و استعاره‌ی قابل اطلاق است و معنای اصلی و حقیقی صفات برای خداوند همان معنای تفصیلی است. همین رویکرد دوگانه سبب بیان‌پذیری است، و البته با بیان‌ناپذیری نیز منافاتی ندارد. اما نظر ابن‌سینا، چنان که تا حالا بیان کردیم، با بیان‌ناپذیری خداوند مخالف است. در کل این تلاشی که ابن‌سینا برای تبیین صفات کرده و بیان استدلال‌ها برای اثبات صفات همگی دال بر این است که می‌توان از خدا سخن گفت و حتی چون صفات عین ذات واجب هستند به نوعی می‌توان درباره ذات او نیز سخن گفت. صفات سلبی یا اضافی عارض بر ذات هستند و سلب نقص‌ها از ذات خداوند است.

نکته دیگر این که در اندیشه ابن‌سینا به چشم نگارنده نخورده مفاهیم و عباراتی که عقل را ناتوان از درک خداوند بداند.

۲-۵. بازگرداندن صفات به وجوب وجود

اختلاف دیگری که به نظر می‌آید میان این دو اندیشمند وجود داشته باشد مسئله وجود داشتن واجب‌الوجود و یا فراتر از وجود دانستن اوست. اریوگنا به وضوح مفاهیم معانی متکثر موجود در متون را مورد استفاده قرار می‌دهد. می‌گوید ما اسم «خدا» را که اسمی عام است و در کتاب مقدس آمده است برمی‌گزینیم، زیرا اگرچه اسماء بسیاری وجود دارد که طبیعت الهی را بیان می‌کنند، مانند خیر، ذات، حقیقت، و اسامی دیگر، اما اسم «خدا» فراوان در کتاب مقدس آمده است (Eriugena 1968, 61).

اریوگنا درباره فراتر از وجود دانستن خداوند نظریه دیونسوس را دنبال کرد. دیونسوس در مورد خداوند بارها او را برتر از وجود، حیات، عقل و غیر دانسته است. اریوگنا نیز نظر دیونسوس را پی می‌گیرد: چگونه طبیعت الهی می‌تواند از «آنچه هست» خود فهم داشته باشد وقتی که «او نیستی است»؟ زیرا خداوند متعالی از هر چیزی است. او فی‌نفسه نه وجود، بلکه منشأ و منبع همه موجودات است و از هر ذاتی و جوهری با قدرت تعالی‌اش فراتر می‌رود (Gersh 1978, 267-269).

طبیعت نخست یا خداوند غیرقابل بیان و توصیف، غیرقابل درک و ناشناختی است. او

برتر از وجود است. نه جوهر است و نه عرض، بنابراین مقولات ارسطو بر او اطلاق نمی‌شود؛ زیرا مقولات وجودی هستند، در حالی که طبیعت نخست برتر از وجود است. چنان که در کتاب تقسیم طبیعت می‌گوید، همان طور که دیونسیوس به درستی می‌گوید: «وجود همه اشیاء الوهیت است کسی که فراتر از وجود است» (Eriugena 1968, 40-41).

ابن‌سینا به واجب‌الوجود بودن خداوند معتقد است. او برخی صفات را به وجوب وجود و برخی را به قیومیت بازمی‌گرداند. صفت حق، یگانگی، خیر محض و کمال محض را به وجوب وجود برمی‌گرداند و صفات اضافه محضه همه به صفت قیومیت برمی‌گردند. منشأ صفت قیومیت قدرت است (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۳۳).

او می‌گوید هر چه وجود آن به ذات خود باشد، حق خالص و محض است، زیرا حقیقت هر چیزی همان خصوصیت وجود اوست که برایش ثابت است. پس واجب‌الوجود حق است؛ چیزی احق از واجب‌الوجود نیست (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۳۸۰-۳۸۱؛ ۱۳۶۳، ۱۱). در بیان صفت کمال محض نیز می‌گوید واجب‌الوجود کمال محض است، زیرا آنچه به ذات خویش وجودش واجب است، از همه جهات واجب است. اگر چنین نباشد جهاتی در واجب هست که در آن نیست و از این امر خالی است و نبود آن جهت خود مبتنی بر علتی است. پس ذات واجب به دو علت بسته است و بر این اساس واجب نخواهد بود (ابن‌سینا ۱۳۶۳، ۶).

واجب‌الوجود در ذات خود خیر محض است. خیر امری است که هر چیزی در اشتیاق آن است و آنچه هر چیزی در اشتیاق آن است همان وجود و کمال وجودی است. بنابراین وجود مورد اشتیاق است. پس وجود خیر محض و کمال محض است (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۳۸۱). وجودی که همواره بالفعل است خیر محض است. ممکن‌الوجود در ذات خود خیر محض نیست، زیرا ذات آن به خودی خود وجوب وجود بالذات ندارد و لذا ذات او متحمل عدم می‌شود و هر چیزی که به نحوی متحمل عدم باشد از هر جهت از شرّ و نقص بری نخواهد بود. بنابراین خیر محض جز واجب‌الوجود بالذات نیست (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۳۸۰). ابن‌سینا در الهیات شفا با استفاده از وجوب وجود یگانگی خداوند را اثبات می‌کند. استدلال او این است که وجوب وجود نمی‌تواند معنای مشترک برای چند چیز باشد، خواه

چیزهایی که حقیقت و نوعیت آنها یکی است، خواه چیزهایی که حقیقت و نوعیت آنها متفاوت است. او برای رد معنای مشترک وجوب وجود برای اموری که نوعیت آنها یکی است از ماهیت نداشتن واجب‌الوجود بهره می‌گیرد. وجوب وجود دارای ماهیتی نیست تا چیز دیگری هم با او مقارن باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ۲۶۶).

۶. نتیجه‌گیری

الف. طریقه سلبی از نوع سلب و سکوت با بیان ناپذیری خداوند مطابق است. در حالی که طریقه سلبی-ایجابی، خصوصاً نزد اریوگنا، با بیان ناپذیری خدا تعارض ندارد، اما معنای سلبی-ایجابی نزد ابن‌سینا با بیان ناپذیری خدا تضاد دارد. زیرا ابن‌سینا معتقد است می‌توان از طریق سلبی و اضافی صفات به شناخت خداوند دست یافت و درباره او سخن گفت.

ب. در اندیشه ابن‌سینا بحث طریقه سلبی-ایجابی و نیز بررسی صفات و اقسامی که برای صفات از حیث ایجابی و سلبی برمی‌شمارد بسیار جامع‌تر و فراگیرتر از اندیشه اریوگنا است؛ بعضی از صفات ظاهر ایجابی و معنای سلبی دارند؛ بعضی ظاهری ایجابی و معنایی ایجابی دارند؛ بعضی ظاهر سلبی دارند و معنای ایجابی؛ و بعضی دیگر هم سلبی و هم اضافی هستند. در اندیشه اریوگنا صفت ایجابی در معنای متعارف آن بر خداوند اطلاق نمی‌شود و اطلاق آن صفت ایجابی بر خداوند به صورت استعاری است و معنای سلبی دارد و صفت سلبی به معنای تفضیلی است. در واقع معنای مورد نظر اریوگنا بیشتر به جنبه تفضیلی تأکید دارد و می‌توان گفت در ابن‌سینا تفضیلی به دو صورت است.

ج. تفضیلی در معنای سلبی نقص‌ها و ایجاب کمالی برتر است؛ تفضیلی در معنای ایجابی رویکردی وجودی دارد و به بُعد علت وجودی بودن واجب‌الوجود برای کمالات نظر دارد.

د. در زمینه وجوب وجود نیز ابن‌سینا بر صفت وجوب وجود خداوند تأکید دارد و بیشتر صفات را بر اساس آن، چه به طریق سلبی و چه به طریق ایجابی یا بازگشت از ایجاب به سلب، اثبات کرده است. در اریوگنا چون رهیافت سلبی او رهیافتی تفضیلی است، اطلاق صفت وجود بر خداوند نیز مانند دیگر صفات ایجابی به صورت استعاری است.

از آنجا که اریوگنا به فراتر از وجود بودن خداوند قائل است، بحث از وجوب وجود

برای او مطرح نیست. ابن سینا خدا را واجب الوجود می‌داند، اما اریوگنا خدا را فراتر از وجود می‌داند.

ه. در اریوگنا نحوه سخن گفتن از خدا به سه شکل است: سلبی، ایجابی، تفضیلی؛ و طریقه ایجابی آن نیز به دو صورت است: معنای متعارف و معمول بر مخلوقات، معنای استعاری بر خداوند.

کتاب نامه

ابن سینا. ۱۳۷۵. الاشارات والتنبیها مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی. قم: البلاغه.

ابن سینا. ۱۳۶۳. مبدأ والمعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل تهران.

ابن سینا. ۱۴۱۸ ق. الهیات من کتاب الشفاء. آیت‌الله حسن‌زاده آملی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی. ابن سینا. ۱۳۷۹. التعليقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن سینا. ۱۳۹۰. الهیات از کتاب شفا. ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: امیرکبیر.

ابن سینا. ۱۳۶۴. النجاه من الغرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

ابن سینا. ۱۳۷۱. المباحثات. محسن بیدارفر. قم: بیدار.

افلوپین. ۱۳۶۱. مجموعه آثار. محمدحسن لطفی. ج. ۲. تهران: خوارزمی.

ایلخانی، محمد. ۱۳۸۲. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.

ذبیحی، محمد. ۱۳۸۹. فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا. تهران: سمت.

مارنبن، جان (ویراستار). ۱۳۹۳. تاریخ فلسفه غرب: فلسفه قرون وسطی. ترجمه بهنام اکبری. تهران: حکمت و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

Carabine, Deirdre. 1995. *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. William B. Eerdmans Publishing Company.

Carabine, Deirdre. 2000. *Great medieval thinkers: John Scottus Eriugena*. Oxford University Press.

Copleston, Fredrick. 1985. *A History of Philosophy*. Vol. 2. Augustine to Scouts. Image Book.

Erigena, Johannes Scotus. 1968. *Iohannis Scotti Erivgenae Periphyseon*. Book 1. Edited by Inglis Patrick Sheldon-Williams. Dublin Institute for Advanced Studies.

Gersh, Stephen. 1978. *From Iamblichus to Eriugena: an Investigation of the*

- Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*. Brill.
 Marenbon, John. 1998. *Routledge History of Philosophy*. Vol. 3. London and New York. Routledge.
 Quinn, Patrick. 1996. *Aquinas. Platonism and Knowledge of God*. Avebury Series in Philosophy.

یادداشت‌ها

1. Negative Way
۲. Philo Alexandria. او بزرگ‌ترین متفکر یهودی بود که در نزدیکی فکر یهودی و یونانی نقش داشت و هر دو را در نهایت یک حقیقت دانست. ابزار او در این راه، تفسیر رمزی و تمثیلی تورات بود. او خدا را مطلقاً متعالی و برتر از فکر و توصیف‌ناپذیر می‌دانست (ایلخانی ۱۳۸۰، ۶۲-۶۳).
۳. اریوگنا در اوایل قرن نهم میلادی در ایرلند به دنیا آمد. «اریوگنا» در دوره قرون وسطی به معنای اهل ایرلند بود. نام اریوگنا در قرن هفدهم میلادی به او داده شد.
۴. اپوفاتیکی برگرفته از کلمه یونانی *ἀπόφασις* به معنای «انکار» کردن است و مستلزم دانشی است که با سلب به دست آید، و در زبان لاتینی به طریقه سلبی یا طریق انکار برگشت. روش دیگر که کاتافاتیکی است، از کلمه یونانی *kataphasi* به معنای «ایجاب و تصدیق» گرفته شده است. این روش طریق ایجابی است.
۵. «فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنَّ و موجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، و بعضها هذا الوجود مع سلب، و ليس و لا واحد منها موجبا في ذاته كثرة ألبة ولا مغايرة» (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۳۹۴).
۶. این اضافه با اضافه‌ای که در صفات حقیقیه ذات اضافه مطرح کردیم متفاوت است، زیرا در دو طرف اضافه وجود فی نفسه لافسه اعتبار می‌گردند؛ اما در مورد رازق و قادر یک طرف اضافه مستقل و وجود فی نفسه لافسه بنفسه و طرف دیگر نسبت، غیرمستقل و معلول وجود فی غیره که در واقع نیازمند به طرف مستقل است لحاظ می‌گردد.
۷. به نظر اریوگنا «استعاره» نشان‌دهنده کاربرد نامی برای یک چیز است که درباره چیزی دیگر به کار می‌رود. صفاتی که بر مقولات اشاره دارند به طور خاص و در معنای متعارف مربوط به اشیاء مخلوق است و می‌توان از طریق آنالوژی آن را به علت اشیاء نیز نسبت داد (Eriugena 1968, 87).
۸. «الواحد لم یعن إلا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالکم أو القول، أو مسلوبا عنه الشریک» (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۳۹۵).
۹. «... و أنه واحد من جميع الوجوه، لأنه غیر منقسم: لا فی الأجزاء بالفعل و لا فی الأجزاء بالفرض و الوهم كالممتصل، و لا فی العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة؛ و أنه واحد من حيث هو غیر مشارک ألبة فی وجوده الذی له، فهو بهذه الوحدة فرد، و هو واحد لأنه تام الوجود ما بقى له شيء ينتظر حتى يتم، و قد كان هذا أحد وجوه الواحد. و ليس الواحد فيه إلا علی الوجه السلبی، ليس كالواحد الذی للأجسام، لاتصال أو اجتماع، أو غیر ذلك مما يكون الواحد فيه بوحده می معنی وجودی يلحق ذاتاً أو ذواتاً» (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۴۰۱).

